

Quaderns (2014) 30, pp. 153–170. ISSN 0211–5557. ISSN 2385–4472

“¿QUIÉNES SON LOS TAI?” NOTAS SOBRE ETNOGRAFÍA Y CATEGORIZACIONES EN UNA COMUNIDAD “BUDISTA” DE SIPSON PANNA (R. P. CHINA)

“WHO ARE THE TAI?” NOTES ON ETHNOGRAPHY AND CATEGORIZATION IN A “BUDDHIST” COMMUNITY IN SIPSONG PANNA (PEOPLE’S REPUBLIC OF CHINA)

Roger Casas

*Department of Anthropology
College of Asia and the Pacific
Australian National University*

Resumen:

Sipsong Panna, en el sur de la provincia de Yunnan, alberga la mayor comunidad de budistas Theravada en la R. P. China, los Tai Lue. Tras la recuperación de la ordenación monástica que siguió a la violencia maoísta, la integración gradual de la zona en órdenes culturales y económicos nacionales, regionales, y en última instancia globales, ha hecho que la participación de los monjes Lue en prácticas consideradas habitualmente como incompatibles con la vida religiosa, pero que sin embargo sirven de núcleo a la identidad común del grupo, tales como tomar alimentos sólidos después de mediodía, beber alcohol, o cultivar el físico, haya sido puesta en tela de juicio.

Partiendo de la larga experiencia en la zona del autor y de su participación con-

Abstract:

Sipsong Panna, in southern Yunnan Province, is home to the largest Theravada Buddhist community in the People’s Republic of China, the Tai Lue. Following the end of Maoist violence and the recovery of monastic ordination, the gradual integration of the area into national, regional, and ultimately global cultural and economic orders has put into question the participation of Lue monks in practices normally considered incompatible with the pursuit of religious goals. Nevertheless, these practices – eating solid food after midday, drinking alcohol, and cultivating the body – serve as the core of a common identity for the group.

Based on the author’s long-term experience in the area and continued engage-

tinuada en dichas prácticas y en la “intimidad cultural” de los monjes Lue, este escrito enfatiza el valor de la etnografía a la hora de expandir los límites de lo que se reconoce normalmente como “práctica religiosa”, enfatizando la fluidez de las fronteras que supuestamente separan las experiencias monástica y laica, y cuestionando al tiempo diversas categorizaciones oficiales y perspectivas académicas relativas a la comunidad objeto de estudio.

PALABRAS CLAVE: China, Minorías étnicas, Tai Lue, Budismo, Etnografía, Observación participante

ment with these practices and participation in the “cultural intimacy” of the Lue monks, this paper emphasizes the value of ethnography in expanding the limits of what is conventionally understood as “religious practice”, emphasizing the fluidity of the boundary between monastic and lay experience, and questioning various official categorizations and academic perspectives regarding the community under study.

Keywords: China, ethnic minorities, Tai Lue, Buddhism, ethnography, participant observation

La Prefectura Autónoma Dai de Xishuangbanna (西双版纳傣族自治州, Xishuangbanna Daizu Zizhizhou), también conocida como Sipsong Panna, es una prefectura autónoma de la República Popular China perteneciente a la provincia de Yunnan, situada aproximadamente a 400 kilómetros de la capital provincial. Limita al norte con Pu'er, al sur con Laos y al oeste y sur con Birmania. El Jardín Botánico Tropical Xishuangbanna se encuentra al este. La capital es Jinghong, el asentamiento más grande de la región, y se extiende a ambos lados del río Lancang, en español, el río Mekong. Su área es de 19.700 km² y su población es de 993.397 habitantes. Es el hogar de trece etnias, con un tercio de la población de la etnia Dai siendo la más numerosa con un 30%.

En las últimas dos décadas, el turismo se ha convertido en la principal industria de la región, y es particularmente conocida por el turismo sexual. Las mujeres de la Etnia Tai [sic] son las de mayor incremento. El área es conocida localmente como *piaocheng* o la ciudad de la Prostitución.

Los párrafos anteriores están tomados de la página “Prefectura Autónoma Dai de Xishuangbanna” (PADX), en Wikipedia.¹ Pese a lo básico de la cita, me ha parecido oportuno tomarla como punto de partida para hablar de algunos de los estereotipos que

1. Véase http://es.wikipedia.org/wiki/Prefectura_aut%C3%B3noma_dai_de_Xishuangbanna. En adelante me referiré al nombre oficial de la región, traducción del chino, como “la Prefectura”, o la “PADX”.

representan la región; así, por ejemplo, la cita apunta a cómo la localización geográfica de la Prefectura convierte a la región para los habitantes del resto del país en sinónimo de exotismo sureño, una “pequeña Thailandia” considerada, como la “grande” por parte de los occidentales, como un paraíso sexual: una parte importante de la fascinación que Xishuangbanna ejerce sobre los chinos de la mayoría Han² la constituye, como indica la parte final de la referencia, la representación de las mujeres no-Han como sexualmente más liberadas que las de la mayoría.³

La cita hace referencia también a las numerosas “minorías étnicas” que habitan la región; la PADX, en efecto, contiene una enorme diversidad cultural. Sin embargo, el término chino “minorías étnicas” (少数民族 *shaoshu minzu*) al que hace referencia la mención a esas “trece etnias”, se refiere a las categorías creadas por el Estado chino durante el proyecto de “identificación étnica” (民族识别 *minzu shibie*) llevado a cabo en la década de 1950, proyecto que refleja una visión muy particular de la diversidad étnica.⁴ Baste aquí decir que la creación de dichas categorías se basó en ideas tomadas de la antropología occidental evolucionista del siglo XIX y la política étnica de la Unión Soviética, así como en diversas nociones tradicionales acerca de los pueblos que habitaban la periferia del Imperio chino, y no reflejan necesariamente categorías locales: en efecto, la diversidad étnica es mucho mayor –y más compleja– de lo que indica el número total de “minorías nacionales” (55) a nivel de la República Popular China (en adelante RPC).

La “etnia Dai” (傣族 *Daizu*) es una de las categorías que conforman este sistema de clasificación étnica; dicha categoría incluye diversos grupos que hablan dialectos encasillados por los especialistas dentro de la familia de lenguas “Tai-Kadai” (véase *infra*), y que en época imperial eran conocidos por los cronistas del Imperio como “*Baiyi*” (摆夷).⁵ Estos grupos, que habitan principalmente en la provincia de Yunnan, en el suroeste de la RPC, hablan dialectos muy diferentes entre sí, e incluyen tanto a poblaciones que practican el budismo, como a otras que no, y los contactos entre la mayoría de ellos fueron escasos hasta la llegada del “multiculturalismo” del Partido Comunista Chino (en adelante PCC).

Sipsong Panna, el nombre que la Wikipedia cita como “otro término” por el que se conoce a Xishuangbanna, es en realidad un topónimo Tai⁶ empleado históricamente

2. Voy a seguir en este texto la convención –que comparten el inglés y el pinyin, o transcripción fonética del mandarín– según la cual los etnónimos se escriben, como los nombres propios de personas, con la letra inicial en mayúscula.

3. Sobre esta representación, véase Gladney (1994) –con referencias también a Xishuangbanna–, Hyde (2001), o Davis (2006).

4. La bibliografía acerca de este problema es muy extensa; véase, por ejemplo, el reciente estudio de Mullaney (2010).

5. Véase el interesante trabajo del historiador Patterson Giersch (2006).

6. A partir de aquí voy a utilizar el etnónimo “Tai” en lugar de “Dai” para referirme a la población objeto de estu-

para referirse a un área más o menos coincidente con la de la actual Prefectura,⁷ y del cual el nombre chino es una transcripción fonética. Dicho territorio era gobernado de manera relativamente independiente respecto a los grandes reinos que lo rodeaban, el Imperio chino y el birmano,⁸ por el llamado *Chao Phaendin*, o “Señor de la Tierra”, en un sistema de soberanía previo al establecimiento de Estados-nación en la zona a finales del siglo XIX. Entonces, dentro del proceso de reparto territorial y de establecimiento de fronteras llevado a cabo en la zona por los Imperios francés, británico y chino, la región fue integrada dentro de las fronteras de éste último. A pesar de ello, y a diferencia de lo que ocurrió en las demás áreas periféricas del Imperio chino durante el período Qing (1644-1911), cuando los líderes locales (土司 *tusi*) fueron sustituidos por funcionarios imperiales, el *Tusi* (es decir, el *Chao Phaendin*) de Sipsong Panna fue mantenido como delegado del poder central hasta el triunfo del PCC y el establecimiento de la RPC en 1949.

“Dai” –de nuevo, una transcripción fonética derivada del “Tai”– o “Xishuangbanna” son por tanto términos recientes, que han venido a sobreponerse a, e interactuar con, los previos, en una amalgama de proyectos identificadores producidos por diferentes agentes a diferentes niveles, y a los que la región y las poblaciones que en ella habitan han sido sometidas históricamente.

En este artículo voy a reflexionar sobre algunas de dichas categorizaciones desde la perspectiva de mi propia experiencia en la zona –sea parte del “trabajo de campo” llevado a cabo dentro de un determinado programa académico, o no. Tras una primera estancia en la región en 2004, en 2005 comencé a trabajar como coordinador local para Sipsong Panna dentro del proyecto *Cultural Survival and Revival in the Buddhist Sangha*, financiado por la UNESCO; durante los tres años siguientes trabajé en una oficina situada en el principal templo y escuela budista de la región, Wat Pajie, en la capital de la prefectura, Jinghong (Tai, *Chiang Hung*). Desde allí ayudaba a coordinar la documentación sobre las distintas artes desarrolladas en los templos locales, así como a organizar talleres artesanales dirigidos a monjes y novicios. Tras la finalización del proyecto, a finales de 2007, he continuado residiendo en el área durante largos períodos de tiempo, tanto en Jinghong, capital de la PADX, como en diversos poblados del sur y del oeste de la región, primero como estudiante de posgrado en Chiang Mai University (Thailandia),

dio. También emplearé “Sipsong Panna” en lugar de “Xishuangbanna”; haré referencia a los términos chinos cuando el contexto así lo requiera.

7. A pesar de ello, áreas que en el pasado se incluían en la confederación de Sipsong Panna, pertenecen en la actualidad a la República Democrática de Laos, o a Myanmar.

8. Véase Hsieh (1989, 1995), o Grabowsky y Turton (2003).

y en la actualidad en estudios de doctorado en Antropología en la Australian National University (Canberra).

Los Tai de Sipsong Panna son identificados habitualmente tanto por el gobierno chino como por investigadores extranjeros como “budistas”, y más en concreto, como pertenecientes a la tradición “Theravada”, es decir, a la escuela del budismo supuestamente dominante en el Sureste Asiático, que emplea textos en lengua pali como base para sus rituales. Tradicionalmente era casi obligatorio para los varones Tai ordenarse como novicios o monjes, y pasar un número indeterminado de años en el monasterio durante su juventud, antes de colgar los hábitos para formar una familia, y trabajar en los campos de arroz. A pesar de los cambios sociales y la modernización, la tradición sigue vigente, en especial en las áreas rurales de Sipsong Panna.

Durante mis estancias en la zona he residido a menudo en templos, he participado en multitud de rituales, en ocasiones no sólo como observador desinteresado, y he establecido amistad con miembros y ex-miembros del Sangha, la comunidad de monjes y novicios que residen en los templos,⁹ y sus familias. Gracias a esta familiaridad, he llegado a aceptar casi como naturales prácticas monásticas que son normalmente consideradas heterodoxas en otras sociedades del Sur y del Sureste Asiáticos, pero que son comunes entre monjes tanto en templos rurales como urbanos de Sipsong Panna, incluso entre aquellos que estudian en el mayor templo-escuela de la región (véase *infra*).

Mi experiencia en esta región se relaciona por tanto no sólo con la “práctica budista” como tal, sino en especial con su problematización, lo que me ha hecho partícipe de la “intimidad cultural” Tai.¹⁰ Esta aportación desarrolla la idea de que sólo a través de la estancia prolongada y de una intensa interacción con la población local es posible familiarizarse con las peculiaridades de dicha intimidad, y entender su dinámica. Debido a la inclusión de Sipsong Panna en circuitos económicos y culturales nacionales y regionales en las últimas décadas, prácticas que eran y son vistas como parte fundamental de la “producción de localidad” (Appadurai 1996) entre los Tai se han visto cuestionadas tanto por diversos *insiders* —en particular aquellos que poseen experiencia monástica en Tailandia o en Sri Lanka—, como por grupos externos a la comunidad. Esta problematización articula en la actualidad las polémicas que giran en torno al budismo y determina de manera

9. En Sipsong Panna la comunidad monástica se conoce también como *tupha*, es decir, “monjes [y] novicios”. Los novicios reciben una ordenación limitada, que se puede convertir en plena si deciden ordenarse monjes, hacia los 20 años de edad.

10. Michael Herzfeld ha definido esta idea como “el reconocimiento de aquellos aspectos de la identidad cultural que se consideran como fuente externa de embarazo, pero que sin embargo proporcionan a los iniciados [*insiders*] la seguridad de una socialidad [*sociality*] común” (Herzfeld 2005: 3, mi traducción).

importante su práctica en la Sipsong Panna contemporánea. Aquí voy tan sólo a trazar las líneas básicas de esta “intimidad”, sin entrar a fondo en las complejas relaciones entre campo cultural y económico, o en la dinámica de la construcción de identidades a nivel local. Mi objetivo es simplemente ilustrar la relevancia de la perspectiva antropológica y, en particular, del trabajo etnográfico llevado a cabo entre los miembros de esta comunidad, a la hora de entender dicha problemática.

“¿Quiénes son los Tai?”

Mi trabajo de campo en Sipsong Panna comenzó en enero de 2004, cuando me dirigí allí por vez primera con la intención de investigar el budismo local. Con vistas a este fin, antes de partir visité en Beijing a expertos en la materia, y me armé además de diversas lecturas académicas acerca de los Tai; tal preparación resultó sin duda útil, aunque no lo suficiente para lo que iba a encontrar durante mis viajes por la región. Pero, ¿quiénes son esos “Tai” a los que me estoy refiriendo desde el comienzo del artículo? El problema preocupó ya hace años a antropólogos como Michael Moerman (1965), quien con su estudio de una comunidad originaria de Sipsong Panna en el norte de Thailandia protagonizó uno de los primeros debates académicos que puso sobre el tapete el elemento de la “auto-adscripción” como fundamental a la hora de establecer la identidad étnica de un grupo.¹¹ Moerman fue aparentemente el primero en darse cuenta de cómo los Tai Lue del norte de Thailandia se identificaban de manera diversa, dependiendo del contexto (local, regional, nacional, etc.) en que se encontraran.

Si de lo que se trata es de establecer categorías étnicas claras y bien delimitadas, hoy en día este criterio resulta también problemático: históricamente los Tai que habitaban Sipsong Panna eran conocidos como “Lue” —es decir, Tai Lue; véase Hsieh (1995). El término es todavía utilizado hoy en día tanto en Sipsong Panna como en el norte de Laos y de Thailandia, donde se encuentran también poblaciones compuestas por descendientes de emigrantes llegados desde la región hoy integrada en la RPC a lo largo de los dos últimos siglos —como los estudiados por Moerman. No es extraño escuchar a los lugareños de Sipsong Panna emplear este término, que en general puede decirse que está relacionado con el entorno “tradicionalista” de los Tai y con una identidad diversa e incluso desvinculada de la promovida por el gobierno del PCC.

11. Dicho elemento fue conceptualizado poco después por Fredrik Barth en su introducción a la recopilación *Ethnic Groups and Boundaries* (1967).

Sin embargo, sería un error pensar que la categoría “Dai”, “impuesta” por decirlo de alguna manera desde el Estado —el término y el carácter chino que lo representa fueron creados en los años cincuenta del siglo pasado—, y que conecta a los “Dai” de Sipsong Panna con otros grupos de lengua Tai que habitan en diversas regiones de Yunnan, es rechazada a nivel local: muchos Tai se identifican con dicha categoría oficial “Dai” —que llevan inscrita en sus carnets de identidad—, e incluso se refieren a otras categorías de división interna empleadas por la mayoría Han —como por ejemplo 水傣 “Shui Dai”, y 旱傣 “Han Dai”, “Tai de agua” y “Tai de seco”, respectivamente—, categorías que no reflejan las empleadas tradicionalmente a nivel local.

Para complicar más las cosas, la propia categoría “Lue” resulta también difícil de definir. De acuerdo con el estudioso taiwanés Hsieh Shih-chung, que visitó Sipsong Panna durante la segunda mitad de los años ochenta, aquello que identificaría a los Tai Lue y a los demás grupos Tai que habitan la región fronteriza entre Myanmar, Laos, Tailandia y la RPC, como tales, sería la obediencia a un determinado líder político —en el caso de los Tai Lue, el mencionado Chao Phaendin o “Señor de la Tierra” (Hsieh 1995). Sin embargo, el problema no es sólo que en la actualidad no exista ya el sistema político del cual el tal “señor” representaba la cúspide,¹² sino que la “alianza” de pequeños principados (*muang*) que componían Sipsong Panna en el pasado se caracterizaba por una importante atomización política, como demuestran los numerosos datos históricos referidos a enfrentamientos bélicos entre ellos.¹³

La solución dada por los etnolingüistas occidentales al problema de la adscripción es la de identificar a los Tai Lue como miembros de una rama específica (“Lue”) dentro de la familia Tai-Kadai, parte de los grupos Tai del curso medio del río Mekong (Lebar *et al.* 1964: 206 y ss.). Sin embargo, esta solución es también problemática, debido a la gran variedad de dialectos locales, variedad acentuada en ocasiones por la existencia de grupos que han permanecido relativamente aislados en áreas montañosas. He tenido ocasión de observar personalmente los problemas de comunicación entre jóvenes Tai originarios de distintas regiones dentro de la misma Sipsong Panna —aunque es necesario mencionar que los problemas no son tales para aquellos monjes y novicios que han pasado una temporada en el templo-escuela de la capital de la Prefectura, donde los religiosos se comunican en una especie de “lengua franca” Lue. En cualquier caso, la variedad dialectal es bastante alta en una región de tan sólo 20.000 km².

12. El último de los Chao Phaendin, miembro de una dinastía que se mantuvo en el poder durante más de 600 años, fue formalmente depuesto por el PCC hacia 1950, y vive todavía entre Kunming y Jinghong.

13. Sobre el concepto de *muang*, fundamental para entender la concepción de la “localidad” entre diversos grupos de habla Tai en el Sureste Asiático, véase Condominas (1990).

Mientras el sistema de escritura utilizado en los templos es prácticamente el mismo en toda la región, el *Tham*¹⁴ es uno de los diversos sistemas de escritura “minoritarios” reformado en los años cincuenta por el gobierno del PCC, con la intención declarada de facilitar el aprendizaje del idioma entre las “masas” –razón idéntica a la aducida para llevar a cabo la simplificación de los caracteres chinos. Sin embargo, el resultado en Sipsong Panna no podía ser otro que el de cortar, siquiera parcialmente, este importante vínculo cultural con otras poblaciones Tai al otro lado de la fronteras con Myanmar, Laos, y en el norte de Tailandia. Además, y a pesar de la proclamada intención de emplear el “nuevo Tai” (新傣文 *xin Daiwen*) en los documentos oficiales de la Prefectura, la reforma ha hecho que, debido al dominio del mandarín en la vida diaria y a nivel oficial, tanto el gobierno local como las escuelas públicas apenas empleen el nuevo sistema de escritura, mientras el tradicional queda relegado a la enseñanza en los templos y a una enseñanza basada en gran medida en la memorización, sin que se promueva el estudio de la escritura, ni de la rica literatura producida en ella. Por este motivo, y debido al escaso uso que de la escritura tradicional se hace fuera de los templos, la mayoría de novicios que abandonan el monacato antes de ser ordenados como monjes, olvidan rápidamente su aprendizaje textual. Por otra parte, el Tai hablado en los centros urbanos está también fuertemente influido por el mandarín, lengua de la que son adoptados la práctica totalidad de neologismos utilizados por el Tai –como sucede entre otras “minorías étnicas” en la RPC.

En definitiva, y a pesar de que el Tai continúa siendo la lengua más hablada entre los Tai de Sipsong Panna, particularmente en las áreas rurales, problemas como el uso simultáneo de dos sistemas de escritura, o la coexistencia del sistema de educación pública nacional junto a la institución tradicional de los templos, complica sobremanera la comprensión del contexto cultural e identitario en la región. En lo que respecta a mi propio trabajo en Sipsong Panna, la inexistencia de un estándar lingüístico, unida a la carencia casi absoluta de material especializado de enseñanza o de profesores preparados para la enseñanza de la lengua local –y de sus variantes–, ha dificultado en gran medida el aprendizaje del Tai.

14. Denominado así por el estudioso Hans Penth, recientemente fallecido, “por ser empleado principalmente como vehículo para transmitir las enseñanzas del budismo de una forma más accesible para los pueblos de lengua Tai” (Keyes 1995: 140). Este alfabeto era –y sigue siendo– también empleado por los Blang (布朗族, *Bulangzu*, *Bulang*), un grupo de habla Mon-Khmer relacionado con los Lawa o Lua del norte de Tailandia, que habita las tierras altas occidentales de Sipsong Panna, y practica también el budismo. Sobre las relaciones entre los Blang y los Lue, véase Hsieh (1989: 52). Sobre los sistemas de escritura Tai y el Tham, véase Keyes (1995: 139). Para una discusión del concepto de los grupos de habla Tai que emplean el Tham como una “comunidad imaginada”, véase *ibid.*, 141, 145 y ss.

El budismo

Lo que trato de enfatizar con lo expuesto hasta ahora no es el hecho de que categorías como “Dai” o “Tai Lue” sean meras entelequias, sino simplemente lo problemático de llevar a cabo investigación etnográfica partiendo de criterios puramente deductivos, de recoger información en base a categorías pre-establecidas. En realidad dichas categorías han de ser sistemáticamente cuestionadas, bajo peligro de malinterpretar problemas tan delicados como la construcción de identidades a nivel de grupo o del individuo, el efecto de las políticas estatales sobre discursos y prácticas producidos a nivel local, etc.

Lo mismo puede decirse respecto al objeto central de mi investigación en Sipsong Panna, el “budismo”. Y escribo “budismo” entre comillas porque la aplicación en este caso de dicho término puede llevar también a juzgar equivocadamente la especificidad de las prácticas locales. En seguida aportaré ejemplos de esto.

Como ya he mencionado, la práctica “budista” en Sipsong Panna se engloba habitualmente dentro de la rama Theravada –conocida en China como Hinayana o *Xiaocheng Fojiao*, 小乘佛教, el “budismo del pequeño vehículo”–, es decir, la tradición “del Sur”, que basa sus escrituras en textos escritos en lengua pali, y que es la tradición dominante también en los Estados contemporáneos de Myanmar, Tailandia, Laos, Camboya y Sri Lanka. En la actualidad, y debido a que visten hábitos importados de Tailandia, los monjes y novicios de Sipsong Panna son automáticamente categorizados como pertenecientes a la misma tradición y al mismo presente religioso que las comunidades monásticas de estos países, obviando la diversidad de prácticas a nivel local.

La fecha de entrada del budismo en Sipsong Panna es incierta y objeto de un intenso debate. Según Kang Nanshan, ex-monje y académico Tai, las prácticas textuales y rituales budistas fueron introducidas en la región por miembros de las sectas Suondok, la “Escuela del Jardín”, conocida en Sipsong Panna como *fai suon*, y Padaeng, la “Escuela del Bosque Rojo” (*fai pa*), provenientes de Chiang Mai, entonces capital de la confederación de principados Tai conocida como Lanna, en lo que hoy en día es el norte de Tailandia, vía Kengtung, un centro Tai en el este de Myanmar. El budismo fue adoptado como culto legitimador por las clases dirigentes locales entre los siglos XIV y XV de la era cristiana, cuando la región era conocida como Lue (Hsieh 1989: 332, n. 11). Dichos monjes habrían llevado consigo a Sipsong Panna la escritura Tham, y es por ello que el sistema de escritura utilizado tradicionalmente en los templos de esta región es prácticamente idéntico al

empleado hoy día en los monasterios de Kengtung, y al utilizado tradicionalmente en los del norte de Thailandia.¹⁵

El variado paisaje religioso de esta región transfronteriza se ha visto transformado durante el último siglo, en particular por la consolidación del Estado-nación thailandés: desde la segunda mitad del siglo XIX se ha desarrollado allí un intento de homogeneizar doctrinas y normas rituales, estableciendo un sistema formal de educación religiosa, con su sistema de exámenes —que incluyen el pali—, imponiendo en todo el país una jerarquía eclesiástica con centro en Bangkok, etc. Mientras el resultado de estas reformas puede ponerse en entredicho,¹⁶ resulta innegable que ciertas tradiciones locales han sido sustituidas por prácticas promovidas a nivel nacional. Por ejemplo, el empleo del alfabeto Tham en el norte de Thailandia se limita hoy en día a los monasterios en áreas rurales, debido a que en la actualidad la mayoría de textos empleados en los rituales o en la educación en escuelas y templos están escritos en el estándar nacional (central) thailandés.

Debido a diversas razones, el “budismo” en Sipsong Panna no ha sufrido ninguna reforma “modernizadora” semejante a la que ha tenido lugar en Thailandia, o en otros países dentro de la tradición “Theravada”, como Myanmar o, en menor medida, Laos. Aunque no puede decirse que el Estado de la RPC no se haya interesado o no haya intervenido en la práctica religiosa local,¹⁷ el cuidado extremo con que el gobierno del PCC trata los asuntos religiosos desde el fin de la violencia maoísta, hace que no se haya planteado siquiera una modificación de doctrina o práctica de importancia similar a la llevada a cabo en los países citados.¹⁸

Toda esta información puede encontrarse por lo general en fuentes secundarias. Sin embargo, no es extraño todavía hoy en día escuchar a los monjes de la zona relacionar el budismo de Sipsong Panna con el de la escuela del Suondok. Aquí, la vida y prácticas de los monjes se mantienen más cercanas a las poblaciones locales: los habitantes del monasterio no salen a pedir limosna al amanecer, como sucede en la mayoría de

15. Sobre el debate académico —y político— centrado en la fecha de expansión del budismo en Sipsong Panna, puede consultarse Davis (2003: 200 n. 6). Existen además datos que apuntan a la existencia de al menos una tradición budista previa en Sipsong Panna. Respecto a ella, será suficiente mencionar que los monjes adscritos a la misma no obtenían su comida mendigando, sino que la recibían de los habitantes del poblado, que bien ofrecían al templo arroz y otros productos de sus propias tierras, o bien cultivaban las tierras del monasterio a cambio de una parte de la cosecha.

16. Como hace McDaniel (2011).

17. Como afirma Borchert (2008).

18. Por supuesto la destrucción de templos causada durante la época maoísta puede verse como un ejemplo extremo de intervencionismo estatal en asuntos religiosos. Entre las razones de que dicho proceso no haya tenido lugar en Sipsong Panna puede contarse quizás la especificidad a nivel nacional de la región, cuyo sistema de escritura y disciplina monástica lo diferencian de la tradición dominante en China.

sociedades “budistas” del Sureste Asiático. En Sipsong Panna, bien los habitantes del poblado llevan comida ya preparada al monasterio –en especial al amanecer–, o bien los propios monjes cocinan a su gusto lo que compran con el dinero que obtienen de las ofrendas recibidas durante rituales y festivales celebrados a lo largo del año. Este dinero es repartido entre los miembros de la comunidad monástica por un consejo compuesto por varios ancianos –siempre varones–, que se responsabilizan de llevar la contabilidad del templo. Éste dispone también de tierras –normalmente de extensión muy reducida– que son consideradas comunales, y pueden ser dejadas en arriendo a otros campesinos particulares del pueblo.

También la disciplina dietética en los templos de Sipsong Panna es también mucho más relajada que en Thailandia:¹⁹ mientras en este país no se permite a los monjes tomar alimentos sólidos después del mediodía –al menos en público–, en Sipsong Panna los monjes toman regularmente una tercera comida al anochecer; no es raro encontrar monjes, entre ellos la máxima autoridad religiosa de la región, cenando en los restaurantes de Jinghong.

En relación con esto, existe en Sipsong Panna una permisividad mucho mayor en lo que respecta al consumo de alcohol entre los miembros de la comunidad monástica. Durante los festivales locales que marcan el calendario Tai los vecinos del pueblo tienen por costumbre invitar a comer y a beber a los monjes del templo local, miembros como ellos de la comunidad. Por supuesto, existen monjes que simplemente se pasan de la raya, pero lo importante es que ésta es una práctica aceptada por la comunidad. Durante los años que he pasado en Sipsong Panna he participado en numerosas veladas etílicas con monjes, brindando también con algunos de los de más elevada posición dentro de la jerarquía local,²⁰ algo visto como tabú en Thailandia, donde se considera que el mantenerse alejado del alcohol es un *sine qua non* para los monjes que quieran ser respetados dentro de la comunidad a la que pertenecen.

Dentro de la RPC todo esto no tiene demasiada importancia: como ya he comentado, los lugareños Tai son abiertos y permisivos en relación al comportamiento extramonástico de los monjes –hasta un límite, por supuesto–, y la población Han, que hoy son clara mayoría en todos los centros urbanos de la Prefectura, en general no se inmiscuye en lo que considera prácticas culturales ajenas. Sin embargo, siguiendo la apertura económica y política de la RPC desde comienzos de los años ochenta, y en correlación

19. Por razones de conveniencia, me refiero aquí a “Thailandia” como un todo homogéneo, obviando la enorme variedad de prácticas, actitudes, etc. que determinan lo que suele denominarse “budismo tailandés”. Para una introducción un tanto entusiasta a esta diversidad, véase McDaniel (2011).

20. Sobre la “intoxicación participante”, véase Fiskesjö (2010).

con el desarrollo del turismo en la zona, en la actualidad Sipsong Panna ha entrado a formar parte de lo que podemos denominar “comunidad imaginada internacional” del “budismo”, y el problema de la disciplina desborda hoy el ámbito local: desde principios de los años noventa, decenas de monjes Tai han viajado a Tailandia o a Sri Lanka para completar su educación en alguna de las muchas instituciones de educación superior budista que se encuentran en dichos países; por otra parte, son muchos los jóvenes Tai de ambos sexos que viajan para estudiar en centros educativos laicos de Tailandia, así como los comerciantes de Sipsong Panna que comercian con productos tailandeses —a menudo parafernalia budista. También los turistas tailandeses han incluido Sipsong Panna entre sus destinos favoritos en la región, y su número crece cada año.

El aumento de los contactos con Tailandia y otros países hace que se dé entre los Tai de Sipsong Panna una conciencia mayor que en el pasado hacia la particularidad de las prácticas monásticas locales. Los monjes que estudiaron en Tailandia a comienzos de los años noventa, por ejemplo, han jugado un papel muy importante en el establecimiento de una escuela para novicios y monjes con sistema mixto de enseñanza, laico y budista, que intenta adaptarse a las exigencias del competitivo sistema educativo y laboral chino.²¹

La disciplina que se intenta imponer en este templo-escuela resulta más conforme con el modelo tailandés. Precisamente por ello, el trabajo de los monjes “reformistas” es muy complicado: a menudo los estudiantes —en su mayoría novicios— abandonan el templo a escondidas por las noches para ir a comer y beber con amigos laicos de su misma edad; a pesar de la oposición de algún que otro monje, en el templo terminó por construirse una cancha de baloncesto, donde novicios y monjes, influidos por las retransmisiones televisivas de la NBA, así como por el énfasis puesto durante los últimos años por el gobierno del PCC en la educación física, practican dicho deporte a diario.

La preocupación entre la jerarquía budista local ante estas y otras prácticas no surge tan sólo del problema de imagen en relación al vecino tailandés: los monjes Tai viven en un ambiente cada vez más secularizado, marcado por la presencia dominante de emigrantes de la mayoría Han provenientes del este del país, lo que ha hecho que la cultura “budista” Tai, antaño dominante, se haya visto confinada casi exclusivamente a las zonas rurales de Sipsong Panna. La modernización de la región y la multiplicación de los lugares de recreo modernos, como salas de karaoke o de internet, etc., afecta de modo fundamental a la disciplina monacal: en la actualidad no es extraño encontrar

21. Para una introducción a la historia y funcionamiento de este templo-escuela, puede consultarse mi estudio del mismo (Casas 2010).

monjes en fiestas organizadas en alguna de las numerosas salas de karaoke abiertas por todo Sipsong Panna, una práctica que la propia comunidad local ve como excesiva y hacia la que se muestra poco comprensiva.

En cualquier caso, todo esto es a la vez causa y consecuencia de la manera en que los Tai se ven a sí mismos como integrantes de la “nación china” (中华民族, *Zhonghua Minzu*) y de la –imaginada– comunidad budista internacional. Por un lado, muchos Tai aceptan su papel como miembros de una minoría dentro de la jerarquía cultural que determina las políticas étnicas de la RPC, y en la cual la mayoría Han ocupa supuestamente el lugar más alto: dicho grupo se auto-representa todavía como portador de la ciencia y la civilización, como el “hermano mayor” que lleva a las minorías de la mano por la senda del progreso, y hacia un utópico futuro de igualdad en la abundancia. Esta imagen no pertenece tan sólo a la época de la “Liberación” (解放, *jiefang*) de China, o a los años del maoísmo, sino que se reproduce a diario en las regiones de “minorías” en la interacción entre los grupos designados como tales y los Han –que en la mayoría de los casos poseen el control de los recursos económicos de dichas regiones. No es raro escuchar a monjes y campesinos Lue decir “los Tai no tenemos cultura (文化, *wenhua*)”, en referencia a su deficiente participación en el sistema educativo público, que muchos entienden como causa de esa posición subordinada que el grupo ocupa en la jerarquía económica respecto a los Han.

Puede afirmarse que una cierta conciencia de inferioridad cultural se da también entre los Tai de Sipsong Panna en lo que respecta a su relación con Tailandia, país que se auto-representa como vanguardia de las virtudes budistas en el Sureste Asiático –y más allá de dicha región. Habría mucho que decir sobre esta imagen, pero baste por lo pronto enfatizar que son muchos los Tai que aceptan que la disciplina supuestamente más estricta de los monjes tailandeses los convierte en moralmente superiores. A la hora de recibir visitantes de aquel país, por ejemplo, los Tai se esfuerzan por ocultar cualquier atisbo de las prácticas que pueden poner en evidencia un supuesto atraso cultural, y menoscabar su prestigio a ojos de los tailandeses.

Sin embargo, además de provocar esa conciencia de inferioridad cultural, la especificidad de las prácticas monásticas locales sirve también para producir una especie de orgullo étnico entre los Tai de Sipsong Panna: por un lado, el budismo funciona también como factor de superioridad ética respecto a los chinos Han, y a la falta de moralidad que caracteriza la modernidad que éstos traen a la región; por otro, y en relación a la cultura religiosa tailandesa, los monjes Tai son conscientes de que también en los templos de Tailandia a menudo se come después del mediodía, y se bebe alcohol –pero nunca en público. Así, los monjes Lue se ven positivamente como miembros de una comunidad que en general acepta

la imposibilidad de alcanzar ideal religioso alguno y, por tanto, moralmente relajada, frente a la hipocresía de los thailandeses. En Thailandia he tenido ocasión de visitar a muchos de los monjes de Sipsong Panna que estudian en templos de dicho país; si son varios los que residen en un mismo templo, es normal que se reúnan por las noches para cocinar y cenar juntos, y ocasionalmente para beber alcohol –que como es de esperar resulta mucho más difícil de conseguir para los monjes en Thailandia que en la RPC. Al pasar gran parte del tiempo con sus “paisanos”, los monjes Tai ralentizan su adaptación al entorno thailandés y, por consiguiente, su propio aprendizaje, mientras la recreación de las prácticas que dan forma a la comunidad, tanto monástica como laica, reproduce continuamente dicha comunidad en un ambiente alejado de su lugar de origen y de su identidad como miembros de la misma, frente a la mayoría thailandesa y sus normas morales.

Conclusión: la perspectiva etnográfica

¿Son estos jóvenes monjes y novicios mal educados, y no los religiosos reformistas educados en Thailandia, los auténticos “guardianes de la tradición” entre los Tai de Sipsong Panna?²² Al menos aquellos insisten, siquiera de modo inconsciente, a través de sus prácticas “heterodoxas”, en preservar unas señas de identidad locales frente a los intentos de imposición de normas provenientes de ámbitos tales como la “nación china”, o vía Thailandia, de la comunidad budista global. Por supuesto, la situación es extremadamente compleja, y va más allá de cualquier sencilla división entre monjes díscolos y obedientes. Dentro y fuera del Sangha de Sipsong Panna una multitud de voces dispares, a menudo incoherentes e incluso contradictorias en lo que respecta a la relación entre doctrina y práctica, intenta definir cuál debe ser el modelo a seguir por la comunidad monástica. Para algunos, esta constante disonancia es precisamente lo que determina la falta de unidad entre los Tai, así como su subsiguiente subordinación económica y cultural a la mayoría Han.

En cualquier caso, entender estas pequeñas “guerras culturales” entre doctrina y práctica resulta fundamental para comprender la coyuntura de la práctica monástica en Sipsong Panna. Es por ello que mi investigación, derivada de mi experiencia bien como empleado de una ONG global, bien como estudiante de una institución académica, bien, sencillamente, como miembro un tanto peculiar de dicha comunidad, se centra

22. Borchert (2008) toma al pie de la letra la auto-presentación que la jerarquía monástica de Sipsong Panna hace de sí misma como “guardiana de la tradición”.

en la actualidad en la polémica levantada en torno a dichas prácticas. La relevancia de las mismas debería ser obvia para cualquiera que haya pasado tiempo en la zona y, sin embargo, ninguno de los estudios que han tratado sobre el “budismo” de Sipsong Panna menciona las prácticas heterodoxas de los monjes locales;²³ lo mismo sucede en el caso de los estudios centrados en el budismo de Tailandia, donde la atención prestada a la influencia de los elementos no-religiosos de la vida monástica es prácticamente nula. La razón de este silencio podría estar en los prejuicios morales o académicos de los especialistas —al fin y al cabo, se trata también de problemas delicados para las comunidades afectadas. Podría ser también que en el pasado estos “problemas” no hayan sido tan evidentes como hoy en día.

En cualquier caso, poner sobre la mesa estos problemas y las polémicas en torno a ellos no debe tener por objetivo el exponer a la opinión pública académica unas prácticas negativas y condenables. Éste parece ser también el temor de varios monjes y amigos Tai, que, informados del tema de mi investigación, me han recomendado siempre que al discutir la práctica monástica local me ocupe tan sólo de los “aspectos positivos”, y no de estos delicados problemas que, según ellos, afectan negativamente a la imagen actual del “budismo” de Sipsong Panna. Sin embargo, mi intención es tomar el interés, la preocupación de la comunidad local en lo que concierne a la disciplina monástica en Sipsong Panna, como un síntoma, si se quiere, de las relaciones que la región ha entablado en las últimas décadas tanto con el mundo chino, como con el del “budismo” del Sureste Asiático.

Mientras por un lado diversos procesos regionales y globales extienden e imponen prácticas homogeneizadoras relacionadas con usos lingüísticos, modos de producción y consumo, etc., por otro puede afirmarse que hasta cierto punto los locales hacen suyos dichos procesos, y los utilizan para sus propios fines: en el caso de los Tai de Sipsong Panna, los monjes no dudan en hacer uso del prestigio que confiere el pertenecer a la comunidad budista internacional como miembros de pleno derecho, o en beneficiarse de los privilegios del sistema educativo chino, al tiempo que reproducen lo específico de su identidad y su “localidad” (Appadurai 1996), adaptando prácticas tradicionales a nuevos marcos de referencia.

Una vez más, es necesario enfatizar que la complejidad de la situación a todos los niveles es muy grande, como en cualquier otro contexto. Precisamente uno de los problemas inherentes al enfoque antropológico es sin duda el de hallar un equilibrio, siquiera precario, entre la necesidad de generalizar con fines comparativos,

23. Por ejemplo Borchert (2005, 2008, 2011) o Davis (2003, 2006).

y la obligación de prestar la debida atención hacia los particularismos locales. En cualquier caso, dicho enfoque resulta en mi opinión necesario para aprehender las sutilezas de la interacción entre los distintos agentes implicados –incluido obviamente el propio antropólogo– en el juego de jerarquías de valor y estereotipos establecido a nivel local.²⁴

El método de la investigación determina el contenido de la misma, y en este caso el método etnográfico revela la necesidad de estudiar la comunidad monástica desde el punto de vista no de sus prácticas religiosas, o de aquello que por así decir los separa de la comunidad laica, sino de lo que une a ambas comunidades, con el fin de trascender la perspectiva que juzga la práctica local en base a criterios externos –tomados, por ejemplo, de una tradición textual budista descontextualizada. Es necesario dejar atrás los prejuicios, y aceptar que los datos más relevantes provienen no de los textos empleados en los rituales, o de las respuestas políticamente correctas que los monjes ofrecen a las preguntas formales del investigador, sino de la inmersión en un modo de vida y unas prácticas que trascienden la estricta disciplina monacal. En mi caso, el trabajo etnográfico ha consistido principalmente no en ordenarme monje, sino en participar en interminables sesiones nocturnas de karaoke o en copiosos banquetes comunitarios celebrados durante los festivales más importantes del calendario local. Mientras dicho trabajo puede ser visto por algunos como una pérdida de tiempo, en mi caso ha resultado fundamental para alcanzar la “iluminación” –aunque se trate de una diferente a aquella a la que se refieren los textos sagrados que narran la vida del Buda.

Referencias

- APPADURAI, A. (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- BORCHERT, T. (2005) “Training Monks or Men: Theravada Monastic Education, Subnationalism and the National Sangha of China”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 28 (2), pp. 241-272.
- BORCHERT, T. (2008) “Worry for the Dai Nation: Sipsong Panna, Chinese Modernity, and the Problems of Buddhist Modernism”, *The Journal of Asian Studies*, 67 (1), pp. 107-142.

24. Sobre la relevancia de una metodología que presta atención al uso de estereotipos culturales, véase Herzfeld (2005).

- BORCHERT, T. (2011) “Monastic Labor: Thinking about the Work of Monks in Contemporary Theravada Communities”, *Journal of the American Academy of Religion*, 79 (1), pp. 162-192.
- CASAS, R. (2010) *Wat Luang Muang Lue: Buddhist Revival and Transformation in Sipsong Panna*, Research Report 4, Chiang Mai: Regional Center for Social Sciences and Sustainable Development, Chiang Mai University.
- CONDOMINAS, G. (1990) *From Lawa to Mon, from Saa' to Thai. Historical and Anthropological Aspects of Southeast Asian Social Spaces*, Canberra: Australian National University.
- DAVIS, S. (2003) “Premodern Flows in Postmodern China. Globalization and the Sipsongpanna Tais”, *Modern China*, 29 (2), pp. 176-203.
- DAVIS, S. (2006) *Song and Silence: Ethnic Revival on China's Southwest Borders*, Chiang Mai: Silkworm Books.
- FISKESJÖ, M. (2010) “Participant Intoxication and Self-Other Dynamics in the Wa Context”, *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 11 (2), pp. 111-127.
- GLADNEY, D. (1994) “Representing Nationality in China: Reconfiguring Majority/Minority Identities”, *The Journal of Asian Studies*, 53 (1), pp. 92-123.
- GRABOWSKY, W. y TURTON, A. (eds) (2003) *The Gold and Silver Road of Trade and Friendship. The McLeod and Richardson Diplomatic Missions to Tai States in 1837*, Chiang Mai: Silkworm Books.
- HERZFELD, M. (2005) *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, London: Routledge (2nd ed.).
- HSIEH, S. C. (1989) *Ethnic-Political Adaptation and Ethnic Change of the Sipsong Panna Dai: An Ethnohistorical Analysis*, Tesis doctoral presentada en la University of Washington.
- HSIEH, S. C. (1995) “On the Dynamics of Dai/Tai-Lue Ethnicity. An Ethnohistorical Analysis”, en Harrell, S. (ed) *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle: University of Washington Press, pp. 301-328.
- HYDE, S. T. (2001) “Sex Tourism Practices on the Periphery: Eroticizing Ethnicity and Pathologizing Sex on the Lancang”, en Chen, N. et al. (eds) *China Urban: Ethnographies of Contemporary Culture*, Durham: Duke University Press, pp. 143-163.
- KEYES, C. F. (1992) “Who are the Lue? Revisited: Ethnic Identity within the Nations of Laos, Thailand and China”, Working Paper, Cambridge: Center for International Studies, MIT.
- KEYES, C. F. (1995) “Who Are the Tai? Reflections on the Invention of Identities”, en Romanucci-Ross, L. y de Vos, G. (eds.) *Ethnic Identity: Creation, Conflict and*

- Accommodation*, Walnut Creek: Alta Mira Press, pp. 136-170.
- LEBAR, F. M. *et al.* (1964) *Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia*, New Haven: Human Relations Area Files Press.
- MCDANIEL, J. C. (2011) *The Lovelorn Ghost and the Magical Monk: Practising Buddhism in Modern Thailand*, New York: Columbia University Press.
- MOERMAN, M. (1965) "Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who Are the Lue?", *American Anthropologist* 67 (5), pp. 1215-1230.
- MULLANEY, T. S. (2010) *Coming to Terms with the Nation: Ethnic Classification in Modern China*, Berkeley: University of California Press.
- PATTERSON GIERSCHE, C. (2006) *Asian Borderlands: The Transformation of Qing China's Yunnan Frontier*, Cambridge: Harvard University Press.